deosebit de încărcate pe care am avut-o în această perioadă, în pregătirea Sărbătorii Hramului Sfintei Cuvioase Parascheva.

Avem încredinţarea că simpozionul s-a constituit într-un bun prilej de întâlnire a reprezentanţilor celor două instituţii organizatoare şi că lucrările au condus la unele concluzii relevante în ceea ce priveşte rolul social şi educativ pe care Biserica îl poate şi trebuie să-l joace în societatea contemporană.

Cu alese doriri de bine şi arhierească binecuvântare,

DANIEL
Arhiepiscop al Iaşilor
Mitropolit al Moldovei şi Bucovinei

FAMILIA ŞI SOCIETATEA[1]

1. Deprecierea civilizaţiei

Expresia aceasta, care face referinţă la o lucrare celebră a lui Freud, pare în mod substanţial adecvată atunci când se doreşte abordarea unei teme cum este aceea a familiei în legătură cu societatăţile democratice contemporane.

De fapt de ce suntem chemaţi să vorbim despre societăţi şi despre doctrina socială, despre familie şi despre politicile familiale? De ce oare Biserica, a cărei datorie specifică şi primordială este aceea de a vesti evenimentul Cristos ca trăire reală a mântuirii, se propune tot mai des ca un subiect care se întreabă în legătură cu *politicile* (familiale şi sociale), intrând astfel direct într-o sferă, aceea a societăţii civile şi politice, în care de drept ea obişnuieşte să intervină - cel puţin începând din secolul trecut - numai prin responsabilitatea autonomă a credincioşilor laici, chiar dacă sunt organizaţi în corpuri sociale? Cred că alegerea aceasta reprezintă încercarea de a se face interpreta deprecierii evidente care există în legătură cu familia şi societatea, o expresie răsunătoare a unei stări proaste, mai generale, astăzi destul de răspândită.

Înainte de toate este bine să observăm că la baza acestei deprecieri se află o uitare a eu-lui paradoxală în timpurile cum sunt cele ale noastre de exaltare aproape obsesivă a libertăţii: *Suntem necunoscuţi nouă înşine, noi oameni ai cunoaşterii, noi înşine nouă înşine: acesta este un fapt care are motivele sale bune. Nu ne-am căutat niciodată pe noi înşine - cum s-ar putea vreodată să se întâmple, într-o bună zi, să ne găsim pe noi? S-a spus şi bine s-a spus: "Acolo unde este comoara voastră, acolo este şi inima voastră"; comoara noastră este acolo unde sunt stupii cunoaşterii*

---

[1] Comunicarea a fost prezentată în limba italiană şi tradusă de W. Dancă.

noastre. În scopul acesta suntem mereu pe drum, ca animale înaripate din naştere, ca adunători de miere ai spiritului, şi numai un singur lucru ne preocupă cu adevărat - "să ducem" ceva "acasă".[2]

Cum să reprezentăm deprecierea aceasta? Să luăm de exemplu familia. Democraţiile contemporane au redus corpurile intermediare în general, dar mai ales realitatea familială, la un fel de *joint-venture*,[3] aproape la un fel de contract de natură privată, între un bărbat şi o femeie. Ele aproape că au şters obiectivul şi valoarea naturală socială. În situaţia aceasta, altor subiecte sociale le revine misiunea, cum ar fi Biserica, care deşi riscă să fie reduse la pure entităţi de drept privat, de a apăra importanţa socială şi civilă a familiei şi de a arăta cât şi cum democraţiile moderne, săvârşind o eroare foarte gravă, riscă nu numai existenţa lor, dar în ultimă analiză posibilitatea omului de a tinde către o satisfacere obiectivă şi echilibrată a propriilor exigenţe constitutive, adică la împlinirea eu-lui. În mod paradoxal, cursurile acestea, promovate direct de realităţi bisericeşti, reprezintă încercarea de "a constrânge" societatea civilă şi, mai ales, societatea politică să ia act de această depreciere gravă şi să o remedieze în mod urgent.

Dar acum, se impune o altă întrebare mai radicală. Cum s-a putut ajunge aici, după ce familiei, timp de multe secole şi nu numai în occidentul creştin, i s-a recunoscut importanţa decisivă din punct de vedere antropologic, social şi civil? Descrierea unui proces de felul acesta nu este cu siguranţă de datoria intervenţiei de faţă, nici nu intră în competenţa directă a omului Bisericii. Totuşi să-mi fie îngăduit să fac două observaţii, din care să trag o

[2] F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Milano 1992, 3 (traducere din italiană, W. Dancă).

[3] Din engleză *joint = unit* şi *venture = acţiune riscantă, speculaţie*. În economie expresia are sensul de "asociaţie de două sau mai multe firme, chiar şi de naţionalităţi diferite, în vederea realizării unui scop specific şi destinată, de aceea, să se epuizeze în timp" (W. Dancă).

concluzie ce ar putea să fie o premisă pentru unele observaţii asupra familiei în relaţia ei cu societatea.

a) Dihotomia libertate personală - libertate civilă

Fără îndoială că deprecierea în relaţia familie-cultură este legată de modificarea substanţială a raportului dintre sfera publică şi sfera privată a existenţei, care s-a produs în democraţiile noastre occidentale şi s-a radicalizat începând cu perioada de după cel de-al doilea război mondial.[4]

Evoluţia modernă a dreptului, poate începând chiar de la redresarea jusnaturalistă începută de Grozio şi Pufendorf, poate furniza o cheie de lectură a procesului acesta. Ea stă şi la baza separării, în interiorul eticii, dintre libertate personală şi libertate civilă sau juridică. Deci o separare importată din domeniul dreptului.[5]

Dihotomia aceasta este legată de o anume concepţie modernă despre Stat, născută din convingerea că la baza convieţuirii civile poate fi numai un "contract" care depinde de un sistem de norme convenţionale. Mai întâi Hobbes şi Locke, apoi Kant au radicalizat într-un anumit sens viziunea aceasta făcând impracticabilă concepţia, introdusă de Aristotel în Etica Nicomahă şi reluată mai târziu de Sfântul Thoma de Aquino la începutul *Părţii Secunde* din *Summa Theologiae*, conform căreia fapta omului, întrucât este o fiinţă raţională, trebuie considerată începând de la viaţa înţeleasă ca un tot şi, deci, de la ordinea care trebuie să se dea scopurilor şi bunurilor în viaţă. Lucrul acesta duce la înţelegerea filosofiei morale însăşi ca filosofie practică a comportamentului uman în

[4] O analiză atentă a fenomenelor legate de tranziţia aceasta, chiar dacă nu poate fi acceptată în totalitate,se găseşte în R. POOLE, *Morality and Modernity*, London-New York 1991, 134-159. Pot fi consultate cu folos şi V. POSSENTI, *Filosofia e società. Studi sugli progetti etico-politici contemporanei*, Milano 1983.

[5] Cfr. F. VON KUTSCHERA, *Fondamenti dell'etica*, Milano 1991, 296-305; 351ss.

vederea unei vieţi bune.[6] După abandonarea acestui fel de a pune problema apare figura dualistă a unei etici publice, opusă direct unei etici considerată privată, care reflectă diviziunea dintre libertatea personală şi libertatea civilă sau juridică. O etică publică tot mereu mai formală şi normocentrică, din care în mod programat, cum a subliniat cu subtilitate McIntyre, este dată afară dimensiunea virtuţii, exilată în sfera pur privată a fiecărui individ. Dacă privim cu atenţie dihotomia aceasta radicală, ea a fost posibilă tocmai datorită pierderii progresive a conştiinţei valorii "corpului social intermediar", înainte de toate a căsătoriei şi a familiei, astfel încât, în mod paradoxal, individul nu numai că este redus la o monadă, dar însăşi ansamblul societăţii civile este redus la simplă sumă de indivizi. La ambele nivele se produce, în plus, o dialectică de nevindecat între sfera *dorinţă-inters* a subiectului şi cea a exigenţelor morale obiective. Cultura modernă, fără să-şi dea seama, şi cu toată insistenţa ei radicală asupra subiectului nu este capabilă să motiveze polaritatea constitutivă individ-societate, tocmai pentru că pierde din vedere, aşa cum vom prezenta în continuare, polaritatea constitutivă bărbat-femeie.

b) Conflictul economia-drepturi

Acum să-mi fie îngăduit să introduc a doua observaţie. Această stare de lucruri, ce am definit-o ca o primă consecinţă radicală pe care concepţia modernă despre Stat o poartă cu sine, ulterior s-a radicalizat odată cu accentuarea dialecticii dintre economie şi drept, în interiorul societăţilor contemporane occidentale, după cel de-al doilea război mondial.

Nu este necesar să deranjăm dezbaterea actuală în jurul problemei *Welfare*[7] (Bunăstării) pentru a recunoaşte că raportul

[6] Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma 1996.

[7] Cfr. M. TOSO, *Welfare society. L'apporto dei pontifici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma 1995.

drepturi şi economie se prezintă conflictual în mod radical. În mod paradoxal tocmai reducerea tot mai accentuată a drepturilor persoanei la pura sferă a individului, în virtutea unei lecturi formalist-kantiene a regulii de aur "ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face", poate explica natura acestui conflict. De fapt a susţine drepturile persoanei separând libertatea de conştiinţă, înţeleasă ca absolută, de referinţa ei necesară la adevăr sfârşeşte practic prin a favoriza transformarea oricărei dorinţe-nevoi a omului în marfă şi monedă. În realitatea concretă drepturile fundamentale sfârşesc prin a deveni importante numai atunci când se leagă de necesităţile la care piaţa reuşeşte să dea un răspuns monetizat. În perspectiva aceasta, conflictul dintre economie şi drepturi apare ca o radicalizare a acelei dihotomii dintre libertatea personală şi libertatea civilă, care reflectă sciziunea dintre sfera publică şi cea privată.[8] Ajunşi aici, ne putem da seama deja de importanţa doctrinei sociale.

Învăţătura socială a Papei Ioan Paul al II-lea şi cele două Instrucţiuni cu privire la teologia eliberării, au dus la dezvolatarea în cercurile bisericeşti şi ştiinţifice a unui mod de a concepe doctrina socială care arată nemijlocit legătura intrinsecă cu istoria. Importanţa nouă dată istoriei, şi deci necesităţii de a percepe fenomenele şi legăturile dintre ele, în interiorul cărora să se propună din nou doctrina şi practica legată de credinţă în ceea ce priveşte convieţuirea socială şi civilă, este în ton cu sensibilitatea cu care Conciliul Vatican al II-lea, deja în *Dei Verbum*, propune categoria revelaţiei. În legătură cu aceasta vorbeşte în termeni de "adevăr istoric": evenimentul concret Isus Cristos este plinătatea revelaţiei (DV 4).[9] Este vorba de aprofundarea unui concept catolic

[8] În legătură cu conflictul economia-drepturi recomandăm lectura dosarului *Economia, diritti dell'uomo, cristianesimo* unde intervin H. Kohl, M. Novak, G. Tremonti, S. Ricossa, S. Zamagni, P. J. Cordes, C. Cousiño, F. Marini, R. Buttiglione, S. D'Antoni, J. A. Sánches Asiaín, A. Utz şi H. Hude în Revista culturală a Universităţii Pontificale din Lateran: Nuntium 2 (1997) 26-113.

[9] Cu ajutorul cuvintelor lui De Lubac putem spune că Conciliul Vatican al - II - lea înlocuieşte o "idee de adevăr abstract cu ideea unui foarte posibil adevăr concret:

despre revelaţie care a permis documentului *Gaudium et spes* să pună problema lui Dumnezeu pornind de la cea umană, echilibrând prin accente noi raportul dintre datul trăirii şi reflecţia speculativă.

Sensibilitatea aceasta în legătură cu datul istoric, care a devenit acum mai incisivă, este însă, dacă observăm bine, o constantă a doctrinei sociale catolice. În sensul acesta acuza de ideologie care i-a fost adresată în anii '70, pe fondul confruntării exasperate dintre ideologiile care au dominat scena europeană într-o manieră acută în anii terorismului, nu este numai lipsită de generozitate dar în mod obiectiv este în afara problemei.[10] De fapt modalitatea cu ajutorul căreia învăţătura Suveranilor Pontifi şi a Bisericii a înfăptuit propria reflecţie nu este atât de uşor de readus la categorii ideologice. Practic, pe lângă limbajul folosit - deşi o examinare atentă a acestor documente descoperă noutatea de limbaj pe care au introdus-o enciclicile sociale în drumul de gândire care a pregătit Conciliul Vatican al II-lea - ea a fost caracterizată întotdeauna de grija de a veni în întâmpinarea instanţelor demnităţii oamenilor şi a popoarelor, ţinând cont de o analiză atentă a contextului istoric. La ea recurg în mod tradiţional principiile de reflecţie, criteriile de judecată şi directivele de acţiune care constituie doctrina socială a Bisericii.[11] În sensul acesta doctrina socială a Bisericii a reprezentat şi reprezintă mai mult astăzi, o cale sigură pentru a depăşi acea dihotomie radicală între libertatea personală şi libertatea civilă sau juridică ce s-a prelungit dezvoltându-se în etica socială modernă.

---

adică ideea adevărului personal, apărut în istorie, lucrând în istorie şi, din chiar sânul istoriei, în stare să susţină istoria; ideea acestui adevăr în persoană care este Isus din Nazaret, plinătatea revelaţiei": H. DE LUBAC, *Opera omnia: La rivelazione divina e il senso dell'uomo* t. 14, Milano 1985, 45.

[10] Cfr. M.D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1974)*, Brescia 1977, 48-53.

[11] Cfr. *Libertatis conscientia* 72.

c) Problematica ontologică, relativismul etic şi relativismul social

Acum putem formula concluzia noastră cu caracter mai general, pentru a deschide un orizont concret asupra problemelor referitoare la reflecţia noastră. Această stare de lucruri nu este decât reflexul, în plan social, a acelei incapacităţi a culturii moderne de a rămâne fidelă - fie numai şi în necesara recunoaştere critică ca este adevărat - principiului elementar elaborat, după părerea mea într-o formă perenă, de gândirea clasică şi creştină. Mă refer la "capacitatea" omului de a percepe realitatea. Vreau să mă refer la acel realism clasic şi creştin pentru care adevărul la nivelul său elementar este *adaequatio intellectus et rei*. Dacă se neagă capacitatea omului de a percepe realul şi nu se acceptă că prin orice entitate fiinţa adresează omului un apel invitându-l să o găzduiască, în actul de conştiinţă, dimensiunea de adevăr proprie entităţii însăşi, în mod inexorabil această poziţie relativistă se face simţită prin consecinţele ei şi în felul de a concepe lumea socială şi civilă. Criza gravă care chinuie astăzi societatea depinde, în ultimă analiză, şi de această *slăbiciune* a gândirii postmoderne. Atunci când nu dă în nihilism, negând chiar şi teoretic posibilitatea de a percepe realul, gândirea postmodernă *slăbeşte* până acolo încât suspendă cuprinderea (con-cept) de care omul întotdeauna s-a recunoscut în stare în raport cu realitatea. Prima consecinţă inevitabilă a acestei sciziuni dintre gândire şi real se documentează într-un fel de "iluminism nesatisfăcut", care caracterizează clima culturală din zilele noastre. Iluminism, de două ori nesatisfăcut, deoarece pentru faptul că pretinsese prea mult, de-a lungul întregii modernităţi, de la raţiune, când făcea să coincidă evidenţa unei raţiuni absolute, separate şi abstracte cu evidenţa întreagă, a sfârşit prin a-i cere foarte puţin şi prin a o lăsa atât de neputincioasă şi slabă în faţa afirmaţiei elementare a adevărului (înţeles ca adecvarea inteligenţei la real). Dar şi denaturarea programatică şi crescândă a realităţii familiale are ceva în comun cu această problematică ontologică. Există o legătură inevitabilă între problematica ontologică, relativismul etic şi relativismul social. De

fapt, această denaturare contrazice natura umană la nivelul ei constitutiv şi reprezintă o gravă manipulare genetică a relaţiilor fundamentale ale naturii umane, în care primeşte formă personalitatea fiecărui om. De fapt nici un strat al fiinţei umane nu rămâne ferit de această denaturare. Identitatea omului (virilitatea), cea a femeii (feminitatea), paternitatea, filiaţiunea, prietenia însăşi tipică relaţiilor dintre fraţi şi surori, sunt ameninţate la bază. Aşadar asistăm la o privatizare a familiei care în realitate atentează nu numai la demnitatea persoanei dar la însăşi semnificaţia convieţuirii umane.

În baza acestor premise vrem să analizăm acum, în două momente, care trebuie să fie raportul adecvat dintre familie şi societate la nivel antropologic, pentru a încheia apoi cu o afirmaţie asupra căreia, în ultima vreme, Papa Ioan Paul al II-lea insistă foarte mult: familia trebuie înţeleasă nu atât ca un sector al lucrării Bisericii, cât mai ales ca o dimensiune esenţială a evanghelizării.

2. *Familia şi societatea*

Magisterul social al Bisericii repetă neîntrerupt că familia constituie o dimensiune fundamentală a societăţii.[12] Familia, şi astăzi trebuie să precizăm lucrul acesta, este înţeleasă ca unirea dintre un bărbat şi o femeie, în mod necesar raportată la naşterea fiilor şi în mod public recunoscută prin *contractul matrimonial*. Este evident că nu toţi împărtăşesc această definiţie a realităţii familiale: *mass media*, de fapt, o prezintă de obicei în parametri sociali şi culturali destul de diferiţi. Totuşi, credem că este important să recuperăm motivaţiile antropologice ale poziţiei Bisericii, deoarece suntem convinşi că numai în felul acesta va fi posibil un dialog senin asupra tuturor lucrurilor şi cu oricine.

[12] Despre doctrina socială a Bisericii cfr. M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1996; P. DE LAUBIER, *La pensée sociale de l'Eglise catholique. Un idéal historique de Léon XIII a Jean Paul II*, Fribourg 1984; M. TOSO, *Dottrina sociale oggi*, Torino 1996.

Interesul nostru, în cazul de faţă, este antropologic. Este vorba de a face referinţă la motivele pentru care familia poate fi considerată o dimensiune fundamentală a societăţii, consecinţele care derivă din aceasta şi criteriile pentru un raport adecvat între familie şi Stat.

a) *"Puterea suverană" a familiei*

Papa, în *Scrisoarea către familii*,[13] atribuie familiei întemeiate pe căsătoria indisolubilă o *putere suverană*. Această suveranitate a familiei se SPRIJINĂ, în cele din urmă, pe indisolubilitatea legăturii matrimoniale, în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor. De fapt, ţine de natura consimţământului matrimonial fiinţa *pro semper*. Un "da" care nu ar fi pentru totdeauna, cu greu este adevărat până la capăt. Dacă *consimţământul* mirilor include o limită temporală (chiar şi numai ca posibilitate necăutată în mod direct), este inevitabil ca în el să nu se introducă o *disensiune* care sfârşeşte prin coruperea naturii însăşi a căsătoriei. Inevitabil, pentru că la rădăcina căsătoriei se află trăirea umană a dragostei, care implică în mod structural acel *pro semper*.[14]

Care sunt implicaţiile afirmării că familia are o *putere suverană*?[15] Se poate spune că a vorbi despre suveranitatea familiei implică înainte de toate o consideraţie neinstrumentală, prin

[13] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* 17.

[14] Cfr. consideraţiile Papei asupra expresiei *in principio* în legătură cu dragostea umană în GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985.

[15] Nu putem uita că atribuirea termenului "suverană" la familie este o noutate a magisteriului Papei Ioan Paul II. De fapt, termenul acesta a fost folosit de obicei în doctrina socială a Bisericii pentru a se face referinţă la o *societas perfecta*, aşadar înzestrată cu autonomie şi independenţă totală. În locul de faţă nu ne putem opri asupra dezbaterii provocată de folosirea termenului "suverană" de către Papa actual, nici asupra consecinţelor pe care aplicarea rigidă a unui atare termen ar putea-o comporta (s-a spus, de exemplu, că o astfel de afirmaţie ar comporta o reducere a principiului de subsidiaritate la o pură suplinire; alţii au întrevăzut riscul unei societăţi atomizate în nenumărate nuclee familiale): cfr. C. NARDI, *Sovranità della famiglia?*, în Vivens Homo 2 (1996) 337-361.

recunoaşterea valorii familiei în sine însăşi ca dat primordial şi, deci, anterior Statului şi constitutiv societăţii civile. În sensul acesta expresia *putere suverană* vrea să afirme o *posibilitate* de plinătate care se găseşte numai în familie.

Suveranitatea familiei, aşa cum o defineşte Biserica, înseamnă în cazul acesta că ea se bucură de posibilitatea de a se concepe ca subiect de drepturi fundamentale. Tocmai din contractul dintre miri, întrucât este un factor public şi civil, provine importanţa căsătoriei în interiorul societăţii, care oferă mirilor calitatea de subiecte de drepturi şi de datorii în raport cu societatea însăşi. Dar suveranitatea familiei vrea să spună şi că ea are posibilitatea de a-i umaniza pe membrii ei. De fapt, pentru ca să crească, omul trebuie să străbată un drum care marchează trecerea de la o certitudine la altă certitudine: practic, crizele de creştere reprezintă întotdeauna exigenţa unei certitudini mai mari. De aceea, la originea legăturii de dragoste din cadrul convieţuirii conjugale, care implică în mod esenţial educaţia fiilor, a fost pusă certitudinea unui *pro semper* al căsătoriei, fără de care lipseşte baza obiectivă a oricărei alte certitudini în sectorul familial.

b) Polaritatea bărbat-femeie paradigma caracterului social al omului

Un al doilea nucleu de reflecţii, care ne îngăduie să înţelegem semnificaţia afirmaţiei că familia este o dimensiune fundamentală a societăţii, se referă la polaritatea *bărbat-femeie*, adică la faptul că omul nu poate exista decât numai ca persoană de sex masculin şi ca persoană de sex feminin. Polaritatea aceasta, baza familiei, deschide orizontul altei polarităţi: *individ-societate*. Balthasar afirmă că reciprocitatea bărbat-femeie poate fi considerată drept *cazul paradigmatic al veşnicului caracter comunitar al omului.*[16] Deci omul nu poate fi conceput decât numai în raport cu cealaltă

[16] Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* t. 2, Milano 1982, 344.

modalitate de a fi om. Acest dat antropologic fundamental implică în mod necesar realitatea socială ca realitate constitutivă a fiinţei personale: individul nu este, într-un anumit sens, omul *întreg*. Lucrul acesta a fost afirmat cu o tărie deosebită de Papa în *Mulieris dignitatem*: *omul nu poate să existe de unul singur (cfr Gen 2, 18); poate exista numai ca unitate în doi şi, deci, în relaţie cu o altă persoană umană ... A fi persoană după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu comportă, deci, o existenţă în relaţie, în raport cu un alt eu.*[17] Polaritatea bărbat-femeie exprimă, în sensul acesta, caracterul contingent al omului, caracterul care individualizează, în acelaşi timp, o limită şi o posibilitate. O limită deoarece eul are nevoie de un altul pentru împlinirea sa proprie. O posibilitate întrucât contingenţa ne revelează că puterea omului de a se autotranscende şi de a se deschide către un altul este un fapt pozitiv pentru eul propriu.

Evident primul ambient al existenţei în relaţie este familia: în ea relaţia este o realitate naturală. Înainte ca persoana să se întâlnească cu realităţile sociale primordiale (cartierul, şcoala, oraşul ...), fiecare om creşte în ambientul familial în care s-a născut. Putem spune şi mai mult: tocmai cu ajutorul ambientului familial omul intră în contact cu societatea. Din motivul acesta discursul asupra drepturilor fundamentale nu poate fi afirmat în mod deplin dacă persoana este considerată ca un individ izolat,[18] la marginea familiei. De fapt, omul, din punct de vedere existenţial, la început este mire, tată, fiu, frate şi soră şi, abia apoi, cetăţean: ca membru al unei familii, el învaţă identitatea sa personală şi co-fiinţa sa împreună cu alţii. În ţesutul cotidian al vieţii familiale, persoana dobândeşte conştiinţa demnităţii sale şi a fiinţei sale subiect de drepturi: această luare de conştiinţă derivă în mod natural din legea dragostei, cadru ideal al vieţii familiale.

[17] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem* 7.

[18] Şi nu numai ca subiect spiritual după cum ar spune Balthasar: cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991.

Aşadar, printr-un dat antropologic, adică prin faptul de a fi loc primordial în care omul trăieşte concret existenţa ca bărbat/femeie, familia este paradigmă de care nu poţi face abstracţie în ceea ce priveşte caracterul social al omului.

c) Familia, societatea civilă şi Statul

Cele două afirmaţii pe care, până în momentul acesta, am voit să le ilustrăm pe scurt, permit să ne apropiem cu mai multă claritate de conceptul societate, cum a fost exprimat în doctrina socială a Bisericii. În sensul acesta, credem că se poate afirma că reflecţia asupra realităţii familiei întemeiată pe căsătorie, stă la baza unei dezvoltări organice a gândirii sociale catolice. Sigur, atât conceptul de familie ca *realiatea suverană* cât şi întemeierea antropologică (polaritatea bărbat-femeie), ne îngăduie să elaborăm o concepţie adecvată despre societate, care derivă din conceptul de persoană, care la rândul lui nu poate fi ca atare fără o referinţă la familie.

Caracterul social al omului nu se defineşte în mod prioritar prin inserarea lui în Stat, deoarece nu este expresia originală a socialului în trăirea umană. Statul, de fapt, mai ales cel modern, este chemat a fi numai o funcţie a societăţii civile. Aceasta este formată din persoane care trăiesc raporturi reciproce în aşa-zisele "corpuri intermediare", dintre care principalul este familia. Este vorba de realităţi care provin în ultimă instanţă din chiar natura omului (deci pot să fie grupuri sociale, politice, culturale, economice ...) şi se bucură, deşi supuse binelui comun, de autonomie proprie. Ioan Paul al II - lea referindu-se la corpurile intermediare a vorbit despre "subiectivitatea societăţii".[19] Prin expresia aceasta se subliniază primatul persoanei şi al corpurilor intermediare în raport cu Statul, care ar constitui o structură "obiectivă" în slujba societăţii civile, o expresie autentică a subiectivităţii sociale. Totuşi, atunci când se inversează

[19] Cfr.GIOVANNI PAOLO II, *Sollecitudo rei socialis* 15,28; *Centesimus annus* 13.

perspectiva, adică persoana, familia şi corpurile intermediare ar fi concepute în funcţie de Stat, s-ar pune bazele abolirii drepturilor personale şi sociale şi, deci, totalitarismului. În perspectiva subiectivităţii sociale, în schimb, îşi află contextul lor natural principiile subsidiarităţii şi solidarităţii, care nu pot fi aprofundate în cazul de faţă. Acesta este şi ambientul politicilor familiale, al căror conţinut ar trebui să fie conceput în modul cel mai amplu posibil: chestiuni fiscale, promovarea tinerelor familii şi a familiilor numeroase, protecţia maternităţii în ambientele de lucru, politica scolastică şi universitară, protagonismul social al familiei... Astfel apare cu evidenţă cum familia poate fi un factor de civilizaţie.

d) Natura omului şi cultura

O mică lămurire înainte de a trece la ultimul punct. Sunt conştient că una din criticile posibile la această intervenţie poate proveni dintr-o anumită teorie a culturii care neagă posibilitatea de a elabora un discurs asupra omului ca om. O reflecţie care ar implica deci unitatea esenţială a neamului omenesc, fără ca din cauza aceasta să se nege diversitatea expresiilor sale culturale. Mă gândesc, de exemplu, la problemele delicate ale monogamiei sau ale conflictelor care derivă din tensiunile etnie-naţiuni-Stat, astăzi destul de fierbinţi. Fără discuţie că, în mare parte cel puţin, discursul asupra familiei depinde de conceptul de cultură şi de varietatea culturilor. Totuşi, nu cred că este posibil să se nege existenţa unui "nucleu solid", pe care clasicii l-au identificat prin conceptul de natură, ca expresie a necesităţilor metafizice şi a exigenţelor constitutive ale omului ca atare. În virtutea acestui nucleu solid se poate afirma fiinţa ca "persoană" a unui om european, american, african sau asiatic. Cultura este o expresie a acestui "nucleu solid", în sensul cel mai nobil al termenului, ca modalitate specifică de a fi şi de a exista ca om.[20] Să mai facem un alt pas înainte: căsătoria monogamică şi indisolubilă ţine

[20] Cfr GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO* (2 iunie 1980).

de datul antropologic original. Afirmaţia aceasta nu-şi pierde valoarea în faţa diferitelor concepţii culturale şi istorice despre căsătorie, care nu ar corespunde parametrilor monogamiei şi indisolubilităţii. Şi nu o pierde deoarece când se afirmă că legământul căsătoriei este un dat antropologic original nu se ignoră caracterul istoric al omului şi, deci, nu se pierde din vedere că în istorie idealul nu este trăit peste tot întotdeauna şi în mod concret.

e) Familia: dimensiunea esenţială a evanghelizării

Familia întemeiată pe căsătorie este, întrucât este astfel, un factor de civilizaţie deoarece, fiind o expresie primordială a "subiectivităţii sociale", constituie pentru dezvoltarea societăţii civile - raţiunea de a fi a Statului - un element de care nu se poate face abstracţie.

Dacă analizăm datul acesta în lumina Revelaţiei şi, deci, ca expresie a planului Tatălui, am putea să intuim profunzimea afirmaţiei Sfântului Părinte care consideră căsătoria şi familia ca dimensiuni ale evanghelizării şi nu pur şi simplu ca un sector al pastoralei.[21]

De fapt, fără ca să negăm consistenţa proprie oricărei realităţi naturale, nu putem uita că *taina omului se dezvăluie pe deplin numai în lumina tainei Cuvântului întrupat* (cfr *GS* 22). Lucrul acesta permite să urcăm în căutarea temeiului bărbatului-femeii şi a societăţii omului până la Taina revelată a Dumnezeului Întreit.

Noua evanghelizare află în realitatea căsătoriei şi a familiei o cale fundamentală pentru vestirea contemporaneităţii lui Isus Cristos la omul de azi. De fapt, în căsătorie şi familie libertatea omului poate trăi, zilnic, umanitatea lui Cristos ca semn sacramental al dumnezeirii Sale.[22]

---

[21] Pentru a înţelege consecinţele unei astfel de afirmaţii în formarea preoţilor cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla formazione dei seminaristi sui problemi relativi al matrimonio e la famiglia*, 19 martie 1995.

[22] Cfr *CCC* 515.

FAMIGLIA E SOCIETÀ

1.Disagio di civiltà

Questa espressione, che fa riferimento ad una celebre opera di Freud, appare sostanzialmente appropriata quando si voglia affrontare un tema come quello della famiglia in connessione con le società democratiche contemporanee.

Perché infatti siamo chiamati a parlare di società e di dottrina sociale, di famiglia e di politiche familiari? Perché mai la Chiesa, il cui compito specifico e primario è la proposta dell'vento di Cristo come esperienza reale di salvezza, si propone sempre più spesso come un soggetto che si interroga sulle *politiche* (familiari e sociali), entrando così direttamente in una sfera, quella della società civile e politica, in cui di norma essa usa intervenire - almeno a partire dal secolo scorso - soltanto attraverso l'utonoma responsabilità dei fedeli laici, sia pur organizzati in corpi sociali? Credo che questa scelta rappresenti il tentativo di farsi interprete del palese disagio esistente nella relazione famiglia e società, espressione clamorosa del più generale malessere oggi assai diffuso.

Anzitutto converrà notare che alla base di questo disagio si trova una dimenticanza dell'io paradossale in tempi come i nostri di esaltazione quasi ossessiva della libertà: A *Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi - come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, trovare? Non a torto è stato detto: "Dove è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore"; il nostro tesoro è là dove sono gli alveari della nostra conoscenza. A questo scopo siamo sempre in cammino, come animali alati per costituzione, come raccoglitori di miele dello spirito, e soltanto un'unica cosa ci sta veramente a cuore - "portare a casa" qualcosa*[1]. Riflettere sul rapporto famiglia-società mette in primo piano il recupero dell'io, della coscienza della dignità del singolo, di ciascuno di noi.

Come configurare questo disagio? Prendiamo in considerazione la famiglia. Le democrazie contemporanee hanno ridotto i corpi intermedi in generale, ma soprattutto la realtà familiare, ad una sorta di *joint-venture*, quasi ad un contratto di natura privata, tra un uomo e una donna. Esse ne hanno quasi cancellato l'obiettivo e naturale valore sociale. In questa situazione, spetta ad altri soggetti sociali, come la Chiesa, che pure rischiano di essere ridotti a pure entità di diritto privato, assumere le difese della rilevanza sociale e civile della famiglia e mostrare quanto e come le moderne democrazie, compiendo un gravissimo errore, mettano a repentaglio non solo se stesse, ma in ultima analisi la possibilità per l'uomo di tendere ad una obiettiva ed equilibrata soddisfazione delle proprie esigenze costitutive, cioè al compimento dell'io.

---

[1] F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Milano 1992, 3.